رومی کی عام فہم حقیقت پسندی

منظور احمد

مجھے معلوم نہیں کہ common sense realism کا یہ اردو ترجمہ ان معنوں کو ادا کرتا ہے یا نہیں، جن میں یہ اصطلاح عصری مغربی فلسفہ میں استعمال ہوتی ہے، لیکن اگر قارئین کے ذہن میں، عصری فلسفہ کا وہ پس منظر ہے، جس کی طرف یہ اصطلاح اشارہ کرتی ہے تو وہ رومی کو حقیقت پسندوں کے زمرے میں شامل کرتے ہوئے استعجاب ضرور محسوس کریں گے۔ اس لئے کہ ایک صوفی ہونے کی وجہ سے اس مابعد الطبعیاتی مدرسہ فکر کا ایک جز سمجھے جاتے ہیں جو عام طور تصوریت (idealism) کے نام سے موسوم ہے۔ اس اشکال کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی تصوریت کے مغربی شارحین نے اور ان کے اثر سے بعد میں مسلمان مفکرین نے بھی صوفیانہ مابعدالطبعیات کو مشرق کے ویدانتی یا مغرب کے تصوریتی فلسفوں کی اصطلاحوں میں بیان کرنے اور سمجھنے کی کوشش کی ہے، اور اسلامی تصوف کی ما بعد الطبعیات کے ایک ایسے اہم پہلو سے صرف نظر کیا ہے، جو میری دانست میں اسلامی فلسفہ کا عموماً، اور اسلامی تصوف کا خصوصاً سب سے زیادہ اہم پہلو ہے۔ اور یہ پہلو، حقیقت کے سلسلہ وار نظام، میں امتیازات کی وجودی (existential) اور علمیاتی (epistemological) حیثیت کے یقین کا ہے۔

مسلمانوں کے ہاتھوں جس فلسفہ نے ترویج پائی، وہ بنیادی طور پر اسلام کے مابعد الطبعیاتی اور فلسفیانہ نکات کی تعبیر و تشریح تھا، فلسفہ اگرچہ عام طور پر پیش فلسفیانہ حقائق کے اثبات سے ابتدا نہیں کرتا، اور

اگر کرتا ہے تو بعد میں عقلی دلائل سے ان پر حجت قائم کرتا ہے، اور حجت قائم نہ ہوسکنے کی صورت میں ان کو چھوڑنے پر تیار رہتا ہے، لیکن، اسلامی فلسفہ میں ان حقائق کو سرے سے چھوڑ دینے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ البتہ تعبیر اور توجیہ کے نئے راستوں کے ذریعہ دوبارہ ان ہی حقائق کے اثبات کی کوشش سے اسلامی فلسفہ کے نئے نئے مدرسہ فکر وجود میں آتے رہتے ہیں ۔ ان میں کوئی بھی مدرسہ فکر نہ تو کلیۃ باطل ہے، اور نہ ہی حتمی حق ۔ ان میں سے ہر ایک میں اپنے اپنے سیاق کی مناسبت سے صداقت کے پہلو موجود ہیں ۔ یہ بات اگرچہ بعض اسلامی فلسفیانہ نظام کے داخلی نقطہ نظر سے درست نہیں ہوگی، لیکن اسلامی مفکرین میں بالخصوص ابن رشد، اور متصوفانہ فلسفہ بالعموم، اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتا ہے کہ صداقت کے کئی درجہ وار نظام ممکن ہیں ۔ ابن رشد فصل المقال میں خاص طور پر صداقت کے دو درجوں کو تسلیم کرتا ہے ۔ ایک کی بنیاد وحی اور الہام پر ہے، دوسرے کی بنیاد عقل اور حسی تجربہ پر ۔ اسی طرح صوفیاء کرام اپنے نظام تنزلات کے ذریعہ امتیازات کا اعتبار قائم کرتے ہیں، اور اسی اعتبار کی بنیاد پر اخلاقی احکام، اور جزا و سزا کی توجیہات قائم ہوتی ہیں ۔ امتیازات اور اعتبارات کی یہ دنیا اپنے الگ تصدیقی معیارات رکھتی ہے جو ان معیارات سے مختلف ہوتے ہیں، جن کا اطلاق وجود مطلق پر کیا جاتا ہے ۔ اسلامی تصوف کی مابعدالطبعیات کو ھمہ اوست پر محمول کرنا، اس مغالطہ کے نتیجہ میں پیدا ہوتا ہے کہ وجود کے مختلف مراتب پر صرف ایک کلی منطق نظام منطبق ہوتا ہے ۔ یہ مفروضہ مفکرین اسلام کا ارسطو کی منطق پر غیر ضروری انحصار کے نتیجہ میں پیدا ہوا تھا ۔ اور بعض ذہنوں میں منطق کی یہ کلیت اب تک قائم ہے ۔ ریاضیات اور جدید منطق میں اب یہ بات ممکن سمجھی جاتی ہے کہ مختلف مراتب وجود کے بارے میں مختلف متوازی منطقی نظام مرتب کئے جاسکتے ہیں ۔ اس حقیقت کی پہلی تقسیم، میرے نزدیک ابن رشد کے ہاں ملتی ہے،

یا پھر مسلمان صوفیانہ مابعد الطبعیات میں جس کی مولائے روم ایک جید مثال ھیں ۔ مولانا کی 'فیہ ما فیہ، جو متصوفانہ مابعدالطبعیات کی روایت کی ایک اھم کتاب ھے، اور اس طرح مثنوی میں، عملاً امتیازات کی عام فہم منطق کا استعمال جس کثرت سے کیا گیا ھے، وہ تصوف کی دوسری کتابوں میں نہیں ملتا ۔ مولانا کی مثنوی، اور فیہ ما فیہ، اس قسم کی مثالوں سے پر ھے جن کو گہری نظر سے پڑھنے پر فہم عام کی اس حقیقت کا پتہ چلتا ھے جو اس مضمون کے عنوان میں استعمال کیا گیا ھے ۔ اس حقیقت کے بنیادی خدوخال یہ ھیں ۔

۱ ۔ فہم عام، زندگی کے حقائق کو جس طرح منکشف کرتا ھے وہ حقیقت کا ایک ایسا نظام ھے جس سے فلسفیانہ دلائل کی بنیاد پر گریز ممکن نہیں ھے ۔

۲ ۔ فلسفیانہ (اور سائنسی) دلائل کے ذریعہ، فہم عام کے انکشافات پر تنقید ممکن ھے ۔ لیکن اس طرح حتمی (ultimate) عقلی اور مابعدالطبعیاتی نظام وضع کئے جاتے ھیں ، ان کا عالمگیر اطلاق نہ تو ممکن ھے اور نہ ھی صحیح ۔

۳ ۔ یہی وجہ ھے کہ ارسطو کی منطق اور ھیگل کا فلسفہ جو کلیت اور مطلقیت کے دعویدار ھیں ۔ فہم حقیقت کے یک طرفہ نظریے ھیں اور زندگی کے روزمرہ حقائق سے چشم پوشی کرتے ھیں ۔

۴ ۔ مذھبی حقائق کے بارے میں بالخصوص، ارسطو کی منطق، معتزلہ کے افکار اور فلسفیانہ دلیلیں صرف صوری پہلوؤں سے بحث کرتی ھیں، اور اس لئے ان کے ذریعہ حقائق کی معرفت ممکن نہیں ھے ۔

۵ ۔ اس کے باوجود یہ تمام نظام اپنے اپنے سیاق میں صداقت اور کذب

کے معیار رکھتے ھیں، اور زماں و مکاں کے کسی حصہ میں مختلف انسانی طبائع کی تشفی کا باعث بھی ھو سکتے ھیں۔

۶ - لیکن فہم عام کے حقائق زندگی سے قریب ھیں اور ان کے صحیح ادراک سے ایک کارآمد اور ادراکی ربط (conceptual coherence) کا نظام مرتب ھوتا ھے۔ جو بنیادی طور پر کسی خاص مابعدالطبعیاتی خاکہ کا محتاج نہیں ھونا چاھتا۔ یہ نظام انسانی تجربہ کا عکاس ھونے کے سبب انسان کے بنیادی مشاھدوں، اقدار، اور تمناؤں کا سطھریاتی بیان رھنے پر اکتفا کرتا ھے اسی لئے اس کا مرکز، اور محور، انسان ھوتا ھے۔

اس فلسفیانہ تناظر میں فیہ ما فیہ، اور مثنوی کو جو اھم مقام حاصل ھے، اس کا احصاء ھم کو اسلامی فکر کے ایسے پہلوؤں سے روشناس کراسکتا ھے۔ جن پر اھل نظر کی اب تک کم توجہ رھی ھے۔ حقائق کے بارے میں ان دونوں کتابوں کا طریق تفہیم نہ کلامی ھے اور نہ معروف معنوں میں فلسفیانہ۔ ان میں صاف طور پر حقیقت کے مدارج کو ملحوظ رکھ کر، ھر درجہ کے حکم متعین کرنے کی کوشش کی گئی ھے۔ اب اگر کوئی یہ کہے کہ مختلف درجات کے احکام میں آپس میں تضاد موجود ھے تو یہ اعتراض اس فلسفیانہ ادعا کا اظہار ھے کہ تمام نظام حقیقت کو ایک مطلق منطق کا تابع ھونا چاھئے۔ اور یہ ایک ایسا مفروضہ ھے جس کو عام فہم حقیقت بدیہی تسلیم کرنے کو تیار نہیں ھے۔

فلسفیانہ مسائل کو جس انداز سے مولانا روم نے مثنوی میں برتا ھے وہ اس نکتہ کی وضاحت میں پیش کئے جا سکتے ھیں۔ ان میں سے بعض میں اگر باھم تضاد نظر آتا ھے تو اس کی وجہ مثنوی کا شاعرانہ انداز بیان نہیں ھے اس لئے کہ مولانا نے انہی مسائل کو فیہ ما فیہ میں بھی اسی انداز سے سمجھایا ھے۔ اس تضاد میں منطق کا وہ کثیر قدری (multivalued)

نظریه کار فرما ھے جو میری دانست میں صوفیانه نقطه نظر کی بنیاد ھے ۔ صوفیانه مابعدالطبعیات میں مولانا روم کا مسلک ابن عربی کے مسلک سے مختلف نہیں ھے ۔ جو عام طور پر وحدت الوجود کہلاتا ھے ۔ اسلام کا نظریه توحید جس کی تعبیر ایک طرف فلسفیوں اور متکلمین نے کی ھے اور دوسری طرف صوفیاء نے ایک علیم و قدیر ذات الٰہی کے تصور کو پیش کرتا ھے ۔ صوفیانه اور متکلمانه مابعدالطبعیات دونوں خدا کے علیم و قدیر ھونے کی قائل ھیں ۔ البته جو فرق دونوں کی مابعدالطبعیات میں ھے وہ وجودیت کے شئون سے (modes of existence) تعلق رکھتا ھے ۔ صوفیانه مابعدالطبعیات، ذات الٰہی کو سلسله کائنات سے جدا ایک ایسی ذات نہیں سمجھتی، جس کا تعلق اس کائنات سے بیرونی ھو۔ (external relation) وہ ذات خداوندی اور اس کائنات میں تعلق درونی (internal relation) کی قائل ھے ۔ اس طرح خدا اور کائنات دونوں کا تصور (mutully exclusive) نہیں ھے ۔ متکلمین کے فلسفه میں بھی ذات خداوندی، اگرچه علیم و قدیر ھے، لیکن عدل کے تصور کے تحت انسانی اراده کو ایک آزاد مقام حاصل ھوجاتا ھے ۔ جب که صوفیانه مابعدالطبعیات میں یه ممکن نہیں ھے ۔ اس لئے صوفیانه ما بعدالطبعیاتی معیارات کو اگر، اخلاق، اور انسانی اراده کے معیارات پر منطبق کیا جائے، تو نتیجه جبریت کے سوا کچھ نہیں نکلتا ۔ مولانا روم، اپنی مثنوی میں وحدت‌الوجود کو رد نہیں کرتے، بلکه اس کو صحیح مابعدالطبعیاتی تصور تسلیم کرتے ھیں :-

گر ھزاران اند یک کس بیش نیست
خبر خیالات عدد اندیش نیست

بحر واحدانیست جفت و زوج نیست
گوھر و ما ھیش غیر موج نیست

نیست اندر بحر شرک پیچ پیچ
یک بااحوال چه گویم ھیچ ھیچ

اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود
دو ہمی بیند چوں مرد احول بود
چونکہ جفت احولانیم اے شمن
لازم آید مشرکانہ دم زدن
ایں دوئی اوصاف دید احوال ست
ورنہ اول آخر، آخر اول ست
کل شئی ما خلد اللہ باطل
ان فضل اللہ نحیم ہاطل

اس مابعد الطبعیاتی نقطہ نظر کو اگر فہم عام کے معیارات پر پرکھیں تو آپ کو یہ نقطہ نظر، متکلمین اور فلاسفہ کے نقطہ نظر کے مقابلہ میں فہم عام سے قریب نظر آئے گا۔ اس کی دو وجوہات ہیں۔ پہلی وجہ تو صوفیانہ مابعدالطبعیات کا منطقی ربط (logical consistency) ہے، اور دوسری وجہ وہ قربت ہے جو خدا کے اس تصور اور انسانی قلوب میں موجود ہے۔ خدائے علیم و قدیر کا تصور انسانی قلوب میں جو عواطف پیدا کرتا ہے، وہ صوفیانہ تصور سے بدرجہ احسن پورے ہوتے ہیں، اور مذہب کی روح کا عرفان، عوام اور خواص دونوں کو ممکنہ حد تک حاصل ہوجاتا ہے۔ خدا کے کامل علم اور قدرت کا احساس انسان میں عبودیت کے رد عمل کو، خدا کے ایک ایسے تصور کے مقابلہ میں جس میں خدا کا علم اجمالی ہو، یا اس کی قدرت کے مقابل انسانی قدرت کا ادعا موجود ہو، بدرجہ اتم پیدا کر دیتا ہے۔ (یہ ضروری نہیں ہے کہ مولانا روم کے نزدیک، صوفیانہ مابعدالطبعیات کے نقطہ نظر کو قبول کرنے میں یہی دو وجہیں رہی ہوں) اس بحث سے اس وقت ہماری منشا فہم عام کی اس منطق کی طرف اشارہ کرنا ہے جو اس تصور کے تناظر میں کارفرما ہے۔ یہی منطق البتہ جب جبرو قدر کے مسئلہ پر منطبق کی جاتی ہے

تو سیاق کی تبدیلی کے ساتھ اپنے معیارات کو بھی تبدیل کر دیتی ھے - یہی وجہ ھے کہ مولانا روم نے جبرو قدر کے مسئلہ میں اس منطق کے معیارات کو منطبق نہیں کیا جو وحدت الوجود کے مسئلہ میں انھوں نے اختیار کئے تھے - چنانچہ وہ جبر و قدر کے مسئلہ میں فہم عام کے بدیہیات کو معیارات قرار دیتے ھیں - اور اس مسئلہ کو بھی ایسی مثالوں سے سلجھاتے ھیں جن کو انسان اپنی روز مرہ زندگی میں برتتا ھے -

مولانا کے نزدیک فہم عام کے یہ بدیہیات معتزلہ کی عقلیت اور تصوف کی مابعدالطبعیات دونوں کے مقابلہ میں انسان کے ان محسوسات سے تعلق رکھتے ھیں جن پر اس کی روزمرہ زندگی کا دار و مدار ھے- یہ روزمرہ زندگی نہ معتزلہ کی جبریت پر قائم ھے نہ اشاعرہ کے کسب پر اور نہ ھی وجود واحد کی فاعلیت پر- یہ تمام نظریات فہم عام کے نقطہ نظر سے علمیاتی نہیں ھیں بلکہ فروعی ھیں - (essentialistic) ، اس لئے ان کے صدق اور کذب کا فیصلہ بھی نہیں کیا جاسکتا - یہی وجہ ھے کہ فہم عام انسانی عمل کو، ان فروعی قضایا سے آزاد کرانا چاھتا ھے - چنانچہ آزادی ارادہ کے سلسلہ میں فہم عام کا پہلا انکشاف انسان کا وہ فوری اور ذاتی (immediate) وجدان ھے جو اس کو اپنے اختیار کا یقین دلاتا ھے - اس یقین کو عقلی منطق کے ذریعہ جھٹلانا ممکن نہیں ھے - مولانا روم، اس بات کو اس سہل انداز سے بیان کرتے ھیں کہ انسان کو یہ وجدانی علم حاصل ھے کہ کائنات میں اختیار کن چیزوں کو حاصل ھے - اگر کسی شخص پر چھت ٹوٹ کر گرے تو اس کو چھت پر غصہ نہیں آتا، لیکن اگر کوئی شخص، اس کو پتھر کھینچ مارے تو اس شخص پر اس کو غصہ آئے گا - اس لئے کہ انسان راست علم سے یہ جانتا ھے کہ پتھر مارنے والا فاعل مختار ھے اور چھت نہیں -

گر ز سقف خانہ چوبے بشکنہ
بر تو افتد سخت مجروحت کند

هیچ خشمے آیدت بر چوب سقف
هیچ اندر کین اوباشی تو وقف
که چرا برمن زده دستم شکست
یا چرا بر من فتاد و کرد پست
واں که قصد عورت توسی کند
صد هزاران خشم از تو سرزند
گر بیاید باد و دستارت ابود
کے ترا با بار دل خشمے نمود
خشم در تو شد بیان اختیار
تانه گوئی جبر یا نه اعتدار

یه تو انسان کی بات هے، جبر و اختیار کا یه وجدانی علم حیوانوں تک سیں موجود هے۔ چنانچه سولانا استدلال کرتے هیں که اگر کوئی شخص کتے کو پتھر کھینچ مارے، تو کتا پتھر سے معترض نهیں هوگا بلکه پھینکنے والے پر حمله کرے گا۔

هم چنیں گر بر سگے سنگے زنی
بر تو آرد حمله گردی سنشنی
گر شتر باں اشترے را سی زند
آں شتر قصد زننده سی کند
خشم اشتر نیست با آں چوب او
پس زم مختاری شتر برده ست بسود
عقل حیوانی چو دانست اختیار
ایں سگو اے عقل انساں شرم دار

روشن است ایں لیک از طبع سحور
آں خورندہ چشم بر بندد ز نور

چونکہ کلی میل آں نان خوردنی ست
رو بہ تاریکی کند کہ روز نیست

انسان کی پوری زندگی فہم عام کے اس وجدان پر قائم ہے۔ انسان کے تمام افعال اور اقوال اس کا ثبوت ہیں۔ کسی بات کا حکم دینا، کسی کام کے کرنے سے روکنا، کسی پر غصہ کرنا، کبھی ارادہ کرنا کبھی کسی فعل پر نادم ہونا اور ان تمام کی مناسب اپنی زبان میں جبر و اختیار کے قضایا استعمال کرنا، اور ان قضایا میں راست طور پر فرق کو محسوس کرنا، ہم کو اعمال اور اقوال کے ایک نئے سیاق کا پتہ دیتے ہیں۔ اس سیاق کے فہم کا امکان جبری اور قدری اعمال کے واقعی (factual, actual) امتیاز کی دلیل ہے۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہیں :۔

ایں کہ فردا آں کنم یا ایں کنم
ایں دلیل اختیار است اے صنم

واں پیشمانی کہ خوردی از بدی
ز اختیار خویش گشتی مہتدی

جملہ قرآں امر و نہی است و وعید
امر کردن سنگ مرمر را کہ دید

ہیچ دانا، ہیچ عاقل ایں کند
با کلوخ و سنگ خشم و کیں کند

غیر حق را گر نبا شد اختیار
خشم چوں می آیدت بر جرم وار

چوں ہمی خائی تو رنداں بر عدو
چوں ہمی بینی گناہ و جرم او

فہم عام کی یہی منطق مولانا نے اسلامی الٰہیات کے دوسرے مسائل میں بھی استعمال کی ہے۔ ذات و صفات کا مسئلہ فلاسفہ، متکلمین اور صوفیا کے ہاں، ایک اہم مسئلہ رہا ہے۔ اور اس مسئلہ کو بھی عام طور پر اسی لزومی طریق کار (essentialistic) سے حل کرنے کی کوشش کی گئی، جس کے نتیجہ میں تضادات اور الجھنیں پیدا ہوتی رہی ہیں۔ ان الجھنوں کی طرف سب سے پہلے بہت واضح طور پر کانٹ نے اشارہ کیا تھا۔ صدق و کذب کے کثرتی طریق کار یا منہاج (pluristic methodology) سے یہ مسئلہ بھی حل ہوسکتا ہے اور اس میں بھی فہم عام کے راست وجدان پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے۔ مولانا روم نے، اگرچہ متکلمین اور فلاسفہ کے نقطہ نظر کو اس حد تک اپنایا ہے جس حد تک وہ فہم عام کا ساتھ دیتا ہے، لیکن اس کے بعد انہوں نے حسی دنیا سے استدلال کرکے اس مسئلہ کو ارسطو کی منطق کی گرفت سے آزاد کرا لیا ہے۔ مولینا روم کے استدلال، علت و معلول کے اسطاطالیسی تصور پر نہیں ہے بلکہ حوادث اور واقعات کی بنیاد (ground) کے نظریہ پر مبنی ہے۔ اول الذکر، خالص منطقی سیاق رکھتا ہے جب کہ ثانی‌الذکر نظریے کے معیارات فہم عام متعین کرتی ہے۔ اور فہم عام کی تشفی کسی علۃ العلل کے منطقی ثبوت سے نہیں ہوتی، بلکہ ایک ایسے خدائے واحد کے ماننے سے ہوتی ہے جو ذات واجب الوجود ہی نہ ہو بلکہ تمام صفات کمالیہ سے متصف بھی ہو۔ مولانا روم کے استدلال میں یہ تمام باتیں موجود ہیں اور یہ استدلال بھی زندگی کے روز مرہ کے حقائق سے کسی خیال کی تجدید پر منحصر ہے مثلاً انسانی مشاہدہ ہے کہ تصور اور خیال کا اثر جسم پر پڑتا ہے یا یہ کہ علت میں کوئی ایسی خصوصیت موجود ہوتی

ہے جو معلول میں نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اگر دونوں برابر ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک علت ہو اور دوسرا معلول یہ اور اس قسم کے تمام دلائل، ارسطو کی منطق یا فلسفہ کرداریت (behaviourism) کی رو سے غلط ہو سکتے ہیں لیکن فہم عام کے سیاق میں صحیح ہیں۔ اس لئے کہ انسانی عمل کا دائرہ یہی سیاق ہے۔

صفات الٰہی کے مسئلے میں بھی مولانا نے اسی طرح نزاعی بحثوں سے بچ کر فہم عام پر بھروسہ کیا ہے اور اس کے بدیہیات پر اپنے استدلال کی بنیاد رکھی ہے۔

خود نباشد آفتابے را دلیل
جز کہ نور آفتاب مستطیل

سایہ کہ بود، تا دلیل او بود
ایں بستش کہ دلیل او بود

مولانا روم کی وہ حکایت کسے یاد نہیں کہ حضرت موسی علیہ السلام نے ایک چرواہے کو دیکھا کہ وہ خدا سے مخاطب ہوکر کہہ رہا ہے کہ خدا تو کہاں ہے؟ تو مجھ کو ملتا تو میں تیرے بالوں میں کنگھی کرتا، تیرے کپڑوں سے جوئیں نکالتا۔ تجھ کو مزے مزے کے کھانے کھلاتا۔ حضرت موسی نے اس کو سزا دینی چاہی جس پر خدا کی وحی نازل ہوئی:

وحی آمد سوئے موسی از خدا
بندہ مارا چرا کردی جدا

تو برائے وصل کردن آمدی
یا برائے فصل کردن آمدی

ہر کسے را سیرتے بنہادہ ایم
ہر کسے را اصطلاحے دادہ ایم

در حق او مدح و در حق تو دم
در او حق او شهد و در حق تو سم

ما بدوں را ننگریم و قال را
ما دروں را بنگریم و حال را

موسیا، آداب داناں دیگر اند
سوختہ جان و رواناں دیگر اند

درمیاں کعبہ رسم قبلہ نیست
چہ غم از غواص را پا چپلہ نیست

عاشقاں را ہر زمانے عشر نیست
بردہ ویراں خراج و عشر نیست

خوں شہیداں راز آب اولی تراست
ایں گنہ، از صد ثواب اولی تراست

ملت عشق از ہمہ ملت جداست
عاشقاں را ملت و مذہب خداست

اس حکایت میں یہ جو مختلف اصطلاحوں کی بات کی گئی ہے، اور ایک ہی عمل کے جانچنے کے لئے جو مختلف معیارات وضع کئے گئے ہیں، یہ کلام کے اسی کثیر کائناتی (multiuniverse of discourses) نظام کی طرف اشارہ ہے، جو فہم عام کے فلسفہ کا بنیادی نکتہ ہے۔

مولانا روم کے کلام میں اس قسم کی مثالیں، ایک دو نہیں، سینکڑوں ہیں۔ اور یہ سب مثالیں جس بنیادی فلسفہ پر منتج ہوتی ہیں وہ یہی ہے کہ منطق کا دوپہلو (Tow-dimen sional) نظام فلسفیانہ مسائل کے لئے عموماً، اور مذہب کے مسائل کے لئے خصوصاً ناکافی ہے۔ مولانا نے فیہ ما فیہ

میں کئی جگہ قرآن کے حوالہ سے، حضرت ابراھیمؑ کے اس دلیل کا ذکر کیا ھے جس میں حضرت ابراھیمؑ نے کہا کہ خدا کے ھونے کا ثبوت یہ ھے کہ وہ مارتا ھے، اور جلاتا ھے اور جب، اس دلیل کا جواب یہ کہہ کر دیا گیا، مارتا اور جلاتا تو میں خود بھی ھوں، تو حضرت ابراھیمؑ نے کلام کی ایک منطق کو، سامع کے لئے ناقابل فہم جان کر چھوڑ دیا اور دوسری دلیل پیش کردی کہ خدا سورج کو مشرق سے نکالتا ھے تو مغرب سے نکال دکھا۔

فلسفیانہ فکر نے، افلاطون سے لے کر آج تک بڑے بڑے فلسفیانہ نظام وضع کئے ھیں اور ان سب نظاموں کے پس منظر میں یہ مفروضہ کار فرما ھے۔ کہ وجود کا کوئی ایک منطقی معیار ھونا چاھئے جس کی مدد سے مظاھر کی تشریح ھو سکے۔ لیکن ان تمام کوششوں میں زندگی کے حقائق سے صرف نظر کرنا پڑتا ھے۔ کانٹ کی تنقید عقل اسی حقیقت کا اعتراف ھے۔ لیکن کیا یہ ضرور ھے کہ ھماری زندگی ارسطو کے قانون تضاد کی پابند ھو، بے شک، ھمارے وضع کردہ مجرد تصورات ھماری ریاضیات، علم ھندسہ چونکہ ھمارے مخترعات ھیں، اس لئے وہ اس منطق کے پابند ھیں، جس کے بغیر ھم ان کو وضع نہیں کر سکتے تھے اور نہ ان کے بارے میں کوئی حکم لگا سکتے تھے۔ یہ ھماری زبان ھمارے تصورات اور ھماری تشکیلات (constructions) کی بنیادی خصوصیات ھیں، لیکن وجود کے شؤن (modes) کو ان کی تشکیلات کے مماثل قرار دے دینا ایک نفسیاتی کشش کی پیداوار معلوم ھوتا ھے۔ مولانا روم جو اس فلسفہ کے غواص تھے، اس نفسیاتی کشش سے اپنے کو علیحدہ کرکے ان کثیر پہلو منطقی نظاموں تک پہنچ سکے تھے جو ایک طرف ھمیں فلسفہ کے استبعادات (paradoxes) سے نجات دلاتے ھیں۔ اور دوسری طرف اس ظلم کو ختم کرتے ھیں جو فہم عام کے ساتھ خاص طور پر افلاطون نے شروع کیا اور مسلمان عقلیت پرستوں کے ھاتھوں سے مغرب کے فلسفہ جدید تک پھونچا۔ خدا وٹگنشٹائن کا بھلا کرے، کہ اس نے سقراط کے بعد، اب بیسویں صدی میں اس طلسم کو توڑا، اور فلسفہ کا یہ مقصد بیان کیا کہ وہ (فلسفہ) بوتل میں بند پروانہ کو باھر نکالنے کا راستہ بتانے کا نام ھے۔

To show the fly way out of the fly bottle.